

## ¿QUÉ ES UN LOCO? DE CANGUILHEM A FOUCAULT

*What is a crazy? from Canguilhem to Foucault*

ALEJANDRO BILBAO

*Universidad de los Lagos (Chile)*

*manuel.bilbao@ulagos.cl*

PATRICE VERMEREN

*Universidad de Paris 8 Saint-Denis (Francia)*

*vermeren.patrice@gmail.com*

### Resumen

El presente artículo desarrolla un examen respecto de los principales aspectos a considerar en el análisis que las filosofías de G. Canguilhem y de M. Foucault destinan al problema de la locura. El texto estipula las condiciones filosóficas de aproximación que ambos autores elaboran para pensar el problema de las normas en el ámbito vital y social. La pregunta: ¿qué es un loco? se convierte entonces en la cuestión de las prácticas sociales y políticas que se han desarrollado respecto de los locos y la locura, evidenciando la relevancia que Canguilhem y Foucault conceden al problema de las normas, ya sea en un marco de comprensión ontológico y/o histórico-político

Palabras clave: Locura; normatividad; normal; patológico; monstruo; teratología

### Abstract

The present article develops an examination of the main aspects to be considered in the analysis that the philosophies of G. Canguilhem and M. Foucault devote to the problem of madness. The text stipulates the philosophical conditions of approach that both authors elaborate on to think about the problem of norms in the vital and social sphere. The question: what is crazy? then becomes the question of the social and political practices that have been developed concerning madmen and madness, evidencing the relevance that Canguilhem and Foucault give to the problem of norms, either in an ontological and/or historical-political framework of understanding.

Keywords: Madness; normativity; normal; pathological; monster; teratology

### INTRODUCCIÓN

La reflexión establecida por la disciplina filosófica en lo relativo a los aspectos históricos, sociales, e institucionales asociados al problema de la locura, transparenta la organización de un saber que interroga en distintos planos la relación que los individuos mantienen con la vida y la experiencia de la enfermedad. En estos términos, y por medio de un saber que en lo sucesivo se distancia de las tempranas apreciaciones hipocráticas que articulan las acciones de la medicina con el saber que es construido

*Recibido: 10 agosto 2023*

*Aceptado: 9 enero 2024*

por la filosofía, el logos que alberga la indagación del filósofo se convierte en un saber externo al orden de verdad de la práctica médica. Esta situación que desplaza los vínculos históricos entre *pathos* y *logos*, puede ser apreciada en las construcciones psicopatológicas que son establecidas a comienzos del siglo XIX por la medicina de Pinel y Esquirol, práctica que se erige en lo sucesivo acorde a las premisas de la medicina interna (Pinel, 1809, p.10-13; Esquirol, 1838, p. 482-483; Postel & Quénel, 2012, p.165-171). Ante la progresión de las ideas ontológico-lesionales referidas a la enfermedad (en tanto entidad real albergada en órganos), los enunciados psicopatológicos decimonónicos institucionalizan un tipo de medicina que en lo relativo a los cuerpos y sus aflicciones, progresa según un nuevo escenario; las prácticas de normalización (Foucault, 1963, p. 6). La instauración de estas técnicas confluye con la creación de un discurso sobre la locura que en lo sucesivo puede denominarse histórico y filosófico.

Para Michel Foucault, la interrogación por la locura interpela la instauración de estas prácticas, en sus motivos, fines y propósitos. En el curso de 1976 impartido bajo el nombre de *Il faut défendre la société*, la deliberación sobre la locura toma al loco a partir de la institucionalización de un tipo de discurso, que hace de la medicina de las enfermedades mentales, medicina de normalización y de regularización (Foucault, 1997 p. 213-235). Lo anterior, supone considerar en lo relativo a una filosofía de las normas, a un conjunto de supuestos que la filosofía de Michel Foucault organiza en tres ámbitos bien definidos de trabajo: a) el orden racional de los conceptos que nombra la locura y la enfermedad, la historia de su advenimiento y constitución; b) La interrogación por el basamento de los métodos y técnicas que estos conceptos tornan factibles para considerar un accionar ante la locura; c) la articulación de la locura con las prácticas sociales, las instituciones y su inscripción en el orden social.

Si la inquietud de Foucault por la locura traduce un pensar filosófico sobre el sentido de las normas, ¿de qué modo habría que definir a un loco y su experiencia? ¿Sobre qué aspectos recae el propósito de esta delimitación, cuáles son sus fines? Tres tipos de lectura que organizan territorios heterogéneos de análisis pueden admitirse ante tal inquietud; i) una lectura académica que resitúa el problema de la locura en el linaje de las obras epistemológicas de Brunschvicg (1993), Bachelard (1993) y Canguilhem (1996), y que toman como objeto la pretensión de verdad de los discursos científicos; ii) una lectura militante dada en la coyuntura de mayo de 1968, donde la locura aparece como la metáfora del deseo perseguido, y donde el encierro en el hospital psiquiátrico –al igual que en la cárcel– encarna los aspectos más intolerables del ejercicio de la autoridad, la rigidez jerárquica y la negación de derechos; iii) una lectura que toma por foco de interés los signos filosóficos de la *brecha* y el *contratiempo*. En lo relativo a esta última óptica de lectura, es factible mencionar que el análisis de Foucault sobre la racionalidad occidental y sus límites (sin razón), se emplaza al alero de una asimilación

sobre el problema de la brecha y el contratiempo. Entre ambos conceptos, se instaura el sistema de las normas y su análisis, evidenciando el carácter histórico, político y social de esta filosofía. Al mismo tiempo, ambas nociones permiten apreciar la influencia de las investigaciones de G.Canguilhem relativas al accionar de las normas en el ámbito vital, introduciendo en el espacio de lo vivo la dimensión filosófica de la normatividad (Canguilhem, 1996, p.175-199).

Por medio de dos grandes apartados, el presente artículo examina la figura del loco y su institucionalización por medio de las escrituras que han sido dadas para pensar la locura. El análisis es conducido acorde al interés filosófico por el sentido de las normas y el conjunto de sus discursos y prácticas.

## I

### LA LOCURA DE CANGUILHEM A FOUCAULT

La interrogación relativa a ¿qué es un loco? supone la presentación de dos paradojas, que en su sentido literal indica “lo que va contra la doxa”. “¿Qué es un loco? De Canguilhem a Foucault”, se refiere de forma implícita al libro resultante de la tesis doctoral de Michel Foucault, defendida en 1961, ante un jurado compuesto por Henri Gouhier, Georges Canguilhem y Daniel Lagache, portando como título el subtítulo de su edición original: *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault, 1972), cuyo título inicial fue: *Folie et déraison*.

Es posible señalar que, en 1970, Michel Foucault redacta el prólogo de un libro por completo irracional, *Grammaire logique* (*Gramática lógica*), seguido de *La Science de Dieu ou la création des grenouilles* (*La ciencia de Dios o la creación de las ranas*), bajo el título: “Sept propos sur le septième ange” (Foucault, 1970, 9-57). Su autor, Jean-Pierre Brisset, demuestra por medio de variados argumentos que el hombre descende de la rana por medio del análisis del lenguaje. Foucault ya había dedicado una reseña en 1962, en la Nouvelle revue française a *La Science de Dieu ou la création des grenouilles*, publicado en 1900 (Foucault, 1962<sup>a</sup>, p.1159-1160), mostrando cómo Brisset “se encarama en el punto extremo del delirio lingüístico, donde la arbitrariedad es recibida como la alegre e infranqueable ley del mundo” (Foucault, 2001 [1962], p. 232). Para Brisset, todas las ideas que pueden expresarse con el mismo sonido, o con una serie de sonidos similares, tienen el mismo origen y presentan entre sí una cierta relación, más o menos evidente, de cosas que siempre han existido o que han acontecido en el pasado de manera continua o accidental. Se puede apreciar en el interés de Foucault por Brisset la misma idea reguladora que lo llevó a leer y comentar a Raymond Roussel, y también a apoyarse en Georges Bataille y Nietzsche para extraer de la razón occidental esa “parte maldita” irreductible a cualquier forma de dominio discursivo (Roudinesco, 2005, p.130). La proximidad temporal de estos textos con los ámbitos de trabajo que se ven expuestos en *La Historia de la locura en la Edad Clásica*,

conduce a Canguilhem a escribir en 1986: “Foucault concede al loco una libertad de ser que no anula su libertad de ser loco” (Canguilhem, 1986, p.39).

La segunda paradoja es la de las sucesivas lecturas, pasadas, presentes y futuras, de la *Historia de la locura en la época clásica*, como de toda la obra de Foucault. Robert Castel, en ocasión del segundo aniversario de la muerte de Michel Foucault en 1986, muestra que *La Historia de la locura* ya había sido objeto de al menos tres lecturas sucesivas. Una lectura académica que resituía la obra en el linaje de los textos epistemológicos de Brunshvicg, Bachelard y Canguilhem, que se inclinan a analizar la pretensión de verdad que opera en los discursos científicos, sus condiciones de posibilidad, entendiendo estas pretensiones al interior de una filosofía francesa de historia de la ciencia. Una historia epistemológica, situada en una tradición que va más allá de una historia clásica de las ciencias, que comprende estas presunciones como una sucesión de producciones del espíritu (Castel, 1986, p.41). Al elegir la psiquiatría, un objeto nuevo, una ciencia “dudosa”, se podía captar la relación entre saber y poder que con las matemáticas o la química. Políticamente, este libro tenía el potencial de desafiar de manera radical el positivismo dominante del discurso oficial y cuestionar la arbitrariedad de la racionalidad de la cultura dominante.

Un segundo tipo de lectura convocaría el aspecto militante de la obra, –en la coyuntura de mayo de 1968–, la locura aparece como la metáfora del deseo perseguido, y el encierro en el hospital psiquiátrico encarna los aspectos más intolerables del ejercicio de la autoridad, la rigidez jerárquica y la negación de derechos. Estos tres últimos aspectos pueden ser ubicados como los objetivos privilegiados del activismo político de izquierda. Es posible señalar que Foucault no condenó formalmente esta última lectura, asimilación que pretendía no resignarse a la exclusión de “una parte maldita de la humanidad”, para sugerir transformaciones y reformas que, sin pretender instaurar una “mejor” psiquiatría, acoge a la locura sin someterla a la dominación de la ideología y de las estructuras médicas (Castel, 1986, p.41). El carácter inclasificable en una sola de estas lecturas, es lo que caracteriza la filosofía de Michel Foucault, insurrecta a encerrarse en una genealogía, en una aplicación jurídica o política, y que ninguna interpretación puede pretender agotar en su riqueza.

La tercera lectura puede ser ubicada en los dilemas abiertos por el problema filosófico de la *brecha* y el *contratiempo*. Para Rancière, si la trayectoria de Foucault a propósito de la locura puede ser situada al alero de estas nociones, no sería factible obtener ningún vínculo deductivo entre el conocimiento del sistema de relegación, la disciplina, y la toma de conciencia que llevaría a la revuelta:

Lo que nos enseña la historia materialista de las condiciones de nuestro pensamiento y de nuestra acción, no es ni la necesidad del orden de las cosas ni la libertad de los sujetos. Es el intervalo entre ambos, un intervalo que sólo llenan sentimientos como “lo intolerable”, que no traducen ninguna necesidad e indican

una libertad que es simplemente capacidad de actuar, no autodominio. Entre el conocimiento y la acción, la filosofía no establece ninguna deducción. Sólo abre un intervalo en el que somos libres de sacudir los puntos de referencia y las certezas en las que se basan las dominaciones (Rancière, 2005, p.183).

La dialéctica de lo mismo y de lo otro permite que cada lectura pasada, presente y futura nos permita descubrir un nuevo libro en la *Historia de la Locura en la época Clásica*. ¿Qué es un loco? Para realizar esa pregunta, se puede partir de los discursos, de las teorías médicas que pretenden dar cuenta de los distintos tipos patológicos, nombrarlos y clasificarlos, y de las representaciones teatrales o literarias comunes que los ponen en palabras, en escena o por escrito. Asimismo, otra forma de plantear esta cuestión sería prestar atención a las prácticas y las instituciones. Esta es la dimensión inexplorada elegida por Foucault, que la resume en la presentación de su candidatura al Collège de France:

Había que averiguar cómo se reconocía, apartaba, excluía de la sociedad, internaba y trataba a los locos; qué instituciones estaban destinadas a acogerlos y retenerlos –a veces a tratarlos–; qué autoridades decidían sobre su locura y según qué criterios; qué métodos se utilizaban para constreñirlos, castigarlos o curarlos; en resumen, en qué redes de instituciones y prácticas estaban a la vez atrapados y definidos (Foucault, 2001, p.870).

Pero, ¿Por qué partir de las prácticas e instituciones que acogen y retienen a los locos, y no de las teorías y los discursos disciplinares? Podría indicarse que es en razón de que todos los usos metafóricos de la locura, todos los lugares cerrados donde se puede dar libre curso a la locura, están subordinados en última instancia a los manicomios. El poeta o el filósofo inspirado que se encierra en un cenáculo, y a partir de cierto umbral, como Nietzsche o Artaud, acaban en un manicomio. El científico que opera en un laboratorio hasta que sus inventos le llevan fuera del mundo real, al manicomio. El revolucionario radical que se reconoce primero en el espacio restringido de una secta o de un partido político, y también acaba encerrado. Para intentar definir la locura, es mejor pasar por el loco encerrado en el manicomio que por todas sus imitaciones. Otro argumento, más esencial, podría esgrimirse del siguiente modo: la locura existe un poco en todas partes, y en cada uno de nosotros, al menos ya en el momento de la pasión amorosa, cuando se confiesa al otro: “*Estoy loco por ti*”, fórmula que existe con mayor intensidad en el loco que se encuentra internado en el manicomio. Para responder a la pregunta: ¿qué es un loco? es mejor rechazar en el plano de las respuestas, lo que las teorías y concepciones psicopatológicas indican respecto a cómo el loco enferma, a cómo se puede definir su estado de locura, hay que dirigirse al lugar que lo presenta como completamente loco: el manicomio.

La pregunta: ¿qué es un loco? se convierte entonces en la cuestión de las prácticas que se han desarrollado respecto de los locos. Foucault muestra que no siempre

estuvieron encerrados, durante mucho tiempo el loco del pueblo fue tratado como un niño, viviendo dentro de la comunidad, pero asignado a tareas serviles. Podía ser excluido del pueblo, pero se le daba comida y se le dejaba navegar libre por las aguas del Rin, como lo muestra el cuadro de El Bosco “La nave de los locos”. Hasta el momento del gran encierro, donde los locos son encerrados en los hospitales generales con los vagabundos, mendigos, gente sin trabajo y prostitutas. Los miserables ya no son portadores de una positividad mística y culpabilizadora, como lo fueron durante el Renacimiento, son ahora una fuente de posibles desórdenes. El Estado se hace cargo de su gestión para preservar el orden público en los hospitales generales, vaciados debido a la erradicación de la lepra. El hospital es un lugar cerrado que a menudo es también una zona de trabajo forzado, sometiendo los residuos sociales a la ley redentora del esfuerzo. “La locura, cuyo destino sigue estando ligado a la miseria, ya no se percibe como un presagio de trascendencias imaginarias, sino como un rebelde contra las coacciones del trabajo” (Gros, 1997, p.58). La locura no es una enfermedad, es una voluntad perversa, la elección de la locura conduce al loco a los bordes exteriores de la humanidad, a la bestialidad, habitada por una libertad desatada en un poder infinito de destrucción y de furia, una contra-naturaleza feroz que deshace en violencia el orden natural (Bellhacène, 2008, p.155). El encierro en el Hospital General no tiene valor médico, la definición del loco se transforma: si el loco es el que está encerrado, entonces, para responder a la pregunta: ¿qué es un loco? se debe saber quién está encerrado.

Durante mucho tiempo se pensó que el loco era impensable por ser el Otro radical de la razón. ¿Cómo se transforma esta figura del loco, en el contexto de la ausencia de una teoría de la locura? La locura acaba convirtiéndose en una razón que se extravía, según el modelo a partir del cual el monstruo se convierte en el siglo XVIII en una naturaleza desnaturalizada. ¿Qué es un monstruo? Georges Canguilhem ha mostrado cómo el monstruo ha sido siempre un ser orgánico: No hay monstruo mineral ni monstruo mecánico (Canguilhem, 2009, p. 219-220). El monstruo es lo viviente de valor negativo, definido por medio de una norma negativa. En la historia, primero es divinizado (en Oriente) o sacrificado (en Grecia o Roma), para luego ser demonizado. El monstruo es el símbolo del fracaso de la razón: “El sueño de la razón engendra monstruos”, escribe Goya en el pie de su grabado. Pero con el nacimiento de la teratología, la ciencia de los monstruos ya no piensa en el monstruo como una aberración de la naturaleza, se hace pensable como una naturaleza desnaturalizada, la desviación de un funcionamiento biológico típico. En *el Sueño de d’Alembert* de Diderot y en su *Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient*, el ciego de nacimiento de Saunderson es descrito como un monstruo, pero es en él que puede tener lugar el análisis y la descomposición del origen de las ideas de los hombres (Diderot, 2000). “Ya sea en embriología, o en fisiología, el siglo XVIII hizo del monstruo no sólo un objeto, sino un instrumento de la ciencia” (Canguilhem, 1992a, p.179; Braunstein,

2007: p.91), una anomalía puede explicar así la formación de lo normal, ya que lo patológico no es más que lo normal impedido o desviado.

Del mismo modo, el loco se vuelve pensable: ya no es el otro radical de la razón, es una razón que se extravía. Y así, si la locura ya no es impensable, se vuelve susceptible de un discurso racional: la ciencia psiquiátrica y el conjunto de las prácticas que reducen la desviación de la norma (la prevención, la anticipación de los procedimientos eugenésicos, *la terapia*). Pinel inaugura así una primera práctica moral e institucional, liberando a los locos de sus cadenas, separándolos de prostitutas, ladrones y mendigos, para reclasificarlos de mejor modo en el manicomio. ¿Qué es un loco? La exclusión ya no se hace en nombre de su alteridad radical respecto de la razón (ya sea endemoniado, como las brujas, o sin razón, como Descartes). Pero con el nacimiento de la psiquiatría, los locos se convierten en los excluidos sobre la base de un funcionamiento biológico típico: los que, en sentido literal, carecen de una “caja nerviosa”, en la época de los trabajos de Broca sobre las localizaciones cerebrales. El sentido “solidista” de estas primeras investigaciones continuará en las actuales definiciones que la psiquiatría biológica establece para pensar la locura (Postel & Quénel, 2012, p.297-298). Estas primeras definiciones son sustituidas por la definición freudiana; el loco es un inconsciente a cielo abierto, labrado por otros mecanismos identificatorios que los que operan en la represión edípica (Lacan, 1950, p. 40-41).

¿Cómo llega Foucault a escribir una historia de la locura? En una entrevista concedida a Roger Pol Droit, responde a esta pregunta indicando que durante los años cincuenta había publicado algunos trabajos sobre psicología y enfermedad mental, situación que condujo a que un editor le pidiera escribir sobre la historia de la psiquiatría: “Pensé en escribir una historia que nunca apareció, la de los propios locos. ¿Qué es estar loco? ¿Quién lo decide? ¿En nombre de qué? Esa es la primera respuesta posible” (Pol Droit, 2004, p. 43-50). Y cuando su interlocutor le pregunta si hay otras, evoca sus estudios de psicopatología y su asombro de que tan poco conocimiento en estas materias pueda dar tanto poder. Las prácticas clínicas realizadas por el joven Foucault en Sainte-Anne le permiten observar el poder psiquiátrico, y valorar también su experiencia personal de un sentimiento de exclusión a causa de su homosexualidad. Experiencia que traduce el carácter amenazador de estas vivencias: si no eres como los demás, es porque eres anormal, si eres anormal, es porque estás enfermo. Foucault también mencionaba que le parecía paradójico plantear el problema del funcionamiento político del saber a partir de ciencias elaboradas como las matemáticas (Tran Duc Thao o Desanti), la física y la biología, mientras que ciencias apenas formadas y contemporáneas como la psiquiatría ofrecían un campo de conocimiento muy ligado a formas de poder analizables. Foucault vuelve a decir, en esta entrevista, que sólo pretendía retomar un problema importante para los marxistas: la formación de una ciencia en el seno de una sociedad dada, pero que no había comprendido que violaba

la ley de Comte referida a la dignidad de las ciencias, y que ponía el dedo en la llaga sobre el funcionamiento de la psiquiatría en la Unión Soviética. De ahí el silencio total de los marxistas sobre el libro referido a la locura, el cual comporta una ausencia general de referencias a Marx.

## II

### GEORGES CANGUILHEM EN EL ITINERARIO FILOSÓFICO DE FOUCAULT ANTE LA LOCURA

Antes que todos los demás, es Georges Canguilhem quien presta singular atención a los trabajos de Foucault, y a quien Jean Hyppolite solicita que lea el manuscrito sobre la locura. El texto que después será publicado con el título de *Historia de la locura en la época clásica*, será también analizado por Dumézil, quien será uno de los evaluadores de la tesis de doctorado de Foucault. Canguilhem había sido condiscípulo de Daniel Lagache en la Escuela Normal Superior entre 1924-1926 (junto con Raymond Aron, Paul Nizan y Jean-Paul Sartre), había asistido con él a las lecciones y presentaciones en el Hospital Sainte Anne de Georges Dumas, siendo también su colega en la Facultad de Letras de Estrasburgo, trasladada por la ocupación alemana a Clermont-Ferrand. En su calidad de médico de la resistencia, Canguilhem trata y esconde a heridos en el hospital psiquiátrico de Saint Alban, en Lozère, donde inventa un tratamiento comunitario de la locura que se llamará, diez años más tarde, *psicoterapia institucional*. Convertido en profesor de la Sorbona, escribe en abril de 1960 en su memoria de tesis:

El Sr. Foucault siempre se ha interesado electivamente por la psicopatología y su historia. No sé si tenía, al escribir su tesis, la menor intención o conciencia de contribuir a una historia de lo que hoy denominaríamos "la psicología social de lo anormal". Me parece, sin embargo, que lo hizo. Me parece también que, al hacerlo, ha contribuido a renovar un diálogo fecundo entre la psicología y la filosofía, en un momento en que muchos psicólogos aceptan aislar sus técnicas del cuestionamiento por sus orígenes y sentidos (Canguilhem, 1960, GC 19.4).

También dirá más tarde: "Aprendí a conocer otra figura de lo anormal que la patología orgánica. Foucault me enseñó a reconocer la existencia histórica de un poder médico equívoco" (Canguilhem, 1992b, p.40). Un Canguilhem que celebra el acontecimiento de la publicación de la *Historia de la locura* en 1986, diciendo que, para él, "Foucault nunca dejó de seguir una línea: buscar la explicación de ciertas prácticas del lado del poder, para las que nos habíamos esforzado en encontrar la garantía del lado de los valores específicos de la ciencia" (p.37). Foucault quiso demostrar que la psicología del siglo XIX sólo pretendía establecer la delimitación de lo "normal" para legitimar las prácticas de instauración de la incapacidad jurídica de los individuos. Sus tesis denuncian la normalidad de normas anónimas, acercándose a la actitud que el



psicoanálisis mantendrá ante las manifestaciones del orden mórbido. Foucault escribe en su historia de la locura, los tiempos y tránsitos de la exclusión y el internamiento, tomando como objeto de análisis el poder de relegación, y no una historia de la enfermedad mental, centrada en el asilo, la asistencia y las prácticas de cuidado. Foucault equivale en el dominio psicopatológico a lo que Raymond Aron fue en el ámbito histórico: este último revela los límites de la filosofía de la historia, y Foucault, los límites de la cientificidad de la psicología. Por último, al arrojar nueva luz sobre la manera en que una técnica de normalización se presenta como saber, Foucault abre la puerta a la desacralización y a la impugnación de las instituciones de normalización.

Georges Canguilhem, profesor de filosofía y discípulo de Alain, había aprendido de este que no había que doblegarse ante los hechos, que había que saber decir “no” y pensar por cuenta propia, supo distanciarse del pacifismo de Alain y unirse al Comité de Vigilancia de intelectuales antifascistas en 1934, hasta entrar a la Resistencia contra el nazismo junto a Jean Cavaillès. Al mismo tiempo, emprende la redacción de su tesis de medicina: *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (Ensayo sobre algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico). La idea seminal que Canguilhem quiere promover es que “los fenómenos patológicos son idénticos a los fenómenos normales salvo por ciertas variaciones cuantitativas” (Canguilhem, 1996, pp. 8-9). Descartando las elaboraciones de Auguste Comte y del científico Claude Bernard, Canguilhem se acerca a las ideas de R. Leriche, quien favorece en sus análisis el punto de vista del paciente ante el sufrimiento y el dolor: “la salud es la vida en el silencio de los órganos” (Leriche, 1951). Mencionar esto es decir con Goldstein que curar no es volver a un estado de salud anterior, sino darse nuevas normas de vida, a veces superiores a las antiguas. La vida es una actividad normativa. Hay que distinguir entre la anomalía, que es otra normalidad, y la anormalidad. La norma no es preexistente o externa a lo viviente, es producida por el movimiento de la vida. De este modo, la enfermedad es un comportamiento de valor negativo para un ser vivo individual que mantiene relaciones con su entorno. Ninguna curación es un retorno a la inocencia biológica. Al respecto Canguilhem señala; “nos parece que la fisiología tiene mejores cosas que hacer que intentar definir objetivamente lo normal, su tarea es reconocer la normatividad originaria de la vida” (1988, pp. 143-144). Para sintetizar estos argumentos Pierre Macherey destaca:

Esto significa que las normas, al no ser datos objetivos, y como tales directamente observables, los fenómenos a los que dan lugar no son estáticos, normales, estos son dinámicos y en consecuencia normativos. Se invierte así la perspectiva tradicional de la relación entre vida y normas: no es la vida la que está sometida a las normas, actuando éstas desde fuera; sino que son las normas las que, de forma completamente immanente, son producidas por el propio movimiento de la vida. Esta es la tesis central del ensayo: existe una normatividad esencial de lo viviente, creadora de normas que son la expresión de su polaridad constitutiva. Estas normas

dan cuenta de que lo viviente no es reducible a un hecho material, sino que es un posible, en el sentido de una potencia, es decir, una realidad que se da desde el principio como inacabada porque se enfrenta intermitentemente con los riesgos de la enfermedad, y con el riesgo de la muerte (Macherey, 2009, p.103).

En un nuevo capítulo escrito entre 1963 y 1966, Canguilhem mantiene sus conclusiones, pero añade consideraciones que proceden de su lectura de *La historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*. Foucault muestra cómo la medicina moderna procede de un origen histórico, es decir, de la institución de una mirada médica construida como norma y estructurada en tres polos: el paciente –objeto de la mirada–, el médico –sujeto de la mirada–, y la institución –autoridad legitimadora de la relación entre uno y otro–. “En lugar de la concepción canguilhemiana de una norma producida por la vida, Foucault sustituye la idea de una norma construida por el orden social y portadora de normalización. En otras palabras, opone la normatividad social a la normatividad biológica, la arqueología a la fenomenología”, escribe Elisabeth Roudinesco, que muestra cómo esta inversión de la filiación lleva a Canguilhem a enunciar la paradoja de la enfermedad del hombre normal: no estar enfermo en un mundo donde hay enfermos, y que la amenaza de enfermedad es uno de los constituyentes de la salud (Roudinesco, 2005, p. 52).

Foucault nace como autor después de Canguilhem, en un terreno que lo confronta a la necesidad de romper con la filosofía de su tiempo, y en particular con el hegelianismo. Los grandes temas de la filosofía francesa de 1949 se concentran en el retorno a Hegel y el existencialismo. La filosofía hegeliana experimenta un verdadero renacimiento, y sólo cede ante el existencialismo, con el que, por otra parte, pretende unirse. De este último hecho, Alexandre Koyré observa tres causas: a) la evolución normal, cíclica o espiraliforme, del pensamiento científico, que hace reaparecer a Hegel tras un retorno a Kant, Schelling y Fichte; b) La aceleración de la historia promovida –con Hegel– como juez supremo de su acción; c) Por último, –y no menos importante– la emergencia de la Rusia soviética como potencia mundial y las victorias de los ejércitos y de la ideología comunista (Koyre, 1961; Wahl, 1946). Hegel *genuit* Marx, Marx *genuit* Lenin, Lenin *genuit* Stalin. Pero el neohegelianismo de posguerra es diferente de los que le precedieron, y se centra con vigor en *La Fenomenología del Espíritu*, obra que en Francia es traducida por Jean Hyppolite entre 1939-1941, y que comenta en su tesis doctoral de 1946 (*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*). Canguilhem, condiscípulo de Jean Hyppolite en la Escuela Normal Superior, describe esta situación del siguiente modo:

Uno de los que más hicieron por introducir a Hegel, en Francia, en la Universidad, y en primer lugar por emprender su traducción, fue Jean Hyppolite, que entró en la Escuela un año después que Aron y yo. Escribió en 1948, en su Introducción a la filosofía de la historia de Hegel: “Para nosotros, franceses, es

indispensable conocer la visión del mundo de Hegel, cualquiera que sea nuestro juicio sobre ella. Según Hegel, la razón y la historia se interpretan mutuamente. De Descartes a Bergson, nuestra filosofía parece rechazar la historia, es más bien dualista y busca la libertad en la reflexión del sujeto sobre sí mismo” (p. 94).

Aron hace eco de ello en sus *Memorias* (1983, p. 68), en relación con el neokantianismo que tomó prestado de Léon Brunschvicg y que, según él, “encajaba fácilmente en el universalismo (a)histórico del pensamiento francés, al menos tal como se expresaba en la Sorbona”.

Se comprende así la importancia de la conferencia de Jean Hyppolite en el Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza, titulada: “Del bergsonismo al existencialismo”. Se trata nada menos que de la evaluación del itinerario del pensamiento francés que lo conduce desde el acontecimiento de la renovación de todos los problemas del bergsonismo antes de la Primera Guerra Mundial, hasta este nuevo acontecimiento del existencialismo (que es más una atmósfera en común para pensadores diferentes, que una cierta filosofía particular, observa Hyppolite), y que de este modo destaca las influencias de la filosofía alemana en los existencialistas franceses (Husserl, Heidegger, Jaspers y también la Fenomenología de Hegel). Pero toda la sutileza del análisis de Hyppolite consiste en identificar el éxito del existencialismo relacionándolo con las insuficiencias del pensamiento bergsoniano, cuyas críticas fueron útiles para iluminar de mejor manera las exigencias que fueron planteadas al pensamiento existencial actual, pero también para observar la crisis de la filosofía por medio de las exigencias que estas críticas representan. Mientras que el bergsonismo ignoraba la angustia e iba más allá de la existencia humana, los existencialistas hacen de ella su punto de partida: esta angustia es útil a Sartre para mostrar que el proyecto del hombre de ser Dios tiene la estructura de una imposibilidad, y que la realidad humana no puede alcanzar esa trascendencia (y en esto se inspira bien en la Fenomenología del Espíritu y en la conciencia infeliz de Hegel). Para Jaspers, este contexto descubre tras el fracaso del hombre una esperanza trascendente que puede ser revelada por una figura. Esta misma situación describe en Gabriel Marcel un misterio cuyo umbral nos conduce a una cavilación sobre la reflexión relativa a la trascendencia. En ambos casos, la filosofía no puede ir más allá de la existencia humana, desaparece en una acción, o termina en una fe, consecuencias que ponen de manifiesto una crisis de la especulación filosófica ya vislumbrada por Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Bergson no conoce ni la angustia del existencialista ateo ni el pecado del existencialista cristiano. La idea seminal de Bergson es que “la filosofía debería ser el esfuerzo por superar la condición humana”. Por el contrario, el existencialismo no conoce nada que pueda superarlo, salvo la fe de algunos que no puede justificarse sólo con la filosofía. ¿Cómo superar entonces esta crisis de la propia filosofía? Esto es sin duda lo que está en juego en la cuestión del sentido de la historia, el problema que divide a

existencialistas, marxistas y cristianos en el campo agonístico de la filosofía contemporánea.

Hay quizá una visión retrospectiva de Jean Hyppolite, que es la que se desprende de sus textos posteriores, y en particular de *Logique et existence* publicado en 1954, que invalida cualquier lectura antropológica o humanista de Hegel, y que Gilles Deleuze, resume del siguiente modo: “La filosofía debe ser ontología, no puede ser otra cosa; no hay ontología de la esencia sólo hay ontología del sentido” (1954, p. 457). El horizonte de la formación universitaria de Michel Foucault a principios de los años cincuenta es el instaurado por Hegel y la fenomenología, era lo mejor que la Universidad francesa poseía para ofrecer como forma de comprensión del mundo contemporáneo:

Si el hegelianismo se presenta como una forma de pensar racionalmente lo trágico, vivido por la generación que nos precedió inmediatamente de un modo amenazador, fuera de la Universidad, fue Sartre quien estuvo de moda con su filosofía del sujeto. Merleau-Ponty fue el punto de encuentro entre la tradición universitaria y la fenomenología, desarrollando el discurso existencial en un campo tan particular como el de la inteligibilidad del mundo, de la realidad” (Foucault, 2001, p.867).

Un panorama intelectual que ordena las propias opciones de ruptura de Foucault: con la historia de la filosofía de sus profesores, con el existencialismo, leyendo a Bataille, Blanchot y por medio de ellos a Nietzsche. Uno de los grandes interrogantes es saber si Michel Foucault logró consumir con la escritura de la *Historia de la locura en la Época clásica* su ruptura con el hegelianismo. Otro interrogante es pensar lo que estaba en juego en la filiación –siempre reafirmada–, de Foucault con Canguilhem.

## CONCLUSIÓN

Muy tempranamente al interior de la obra de Michel Foucault, el estudio de la psicopatología y la psiquiatría se torna una herramienta primordial del análisis relativo a las normas y su producción. Situación que vuelve factible –en posteriores momentos– el examen de las determinaciones políticas y sociales presentes en el conocimiento, y en la escritura de sus conceptos. M. Foucault profesó un pormenorizado interés durante los años 50’ sobre la fenomenología de Husserl y su análisis de la conciencia y la experiencia vivida. El examen de los postulados doctrinarios de la psicopatología del siglo XIX, lo conducen a examinar las distinciones que en el ámbito de las enfermedades mentales caben para distinguir el campo vital de la experiencia vivida, la *Bios* de la biografía, el soma de la historia (Foucault, 2021, pp. 13-42).

En la inclinación que Michel Foucault imprime a la reflexión filosófica, como un pensar que toma por objeto el “diagnóstico del presente”, tanto la psicopatología como la psiquiatría se presentan para el autor como el terreno fértil –por el estado de su

arte— para profundizar en los aspectos político-sociales asociados a dicho diagnóstico. Empresa difícil de establecer en el espacio en que se desarrollan las ciencias de la naturaleza (por el ámbito de sus objetos y problemas).

Desde la psicopatología y la psiquiatría, desde la historia de sus objetos y problemas, el análisis que Michel Foucault elabora a propósito de la locura inclina a observar la relevancia que el estudio de las normas posee en su itinerario filosófico. Respecto de la locura, no solo se trata en la filosofía de Foucault del análisis de las teorías explicativas que pudieron organizar un discurso relativo a su génesis, a sus formas disciplinares de cuidado, y a los sistemas de normas que tornan factible un dominio sobre los límites de la razón. La interrogación por el loco y las instituciones que lo confinan al encierro, también permite apreciar las opciones de ruptura del autor ante la institucionalización de un tipo de filosofía, las distancias que sus intereses filosóficos zanján con el existencialismo de Sartre, y, por el contrario, el interés acentuado por la filosofía de Nietzsche y el estudio de los textos literarios de Blanchot y Bataille. Ante las preocupaciones relativas a la historia por parte de la filosofía de Hegel, la historia de la locura es en gran medida una discusión respecto del modo en que podría superarse una visión a-historicista del devenir de las formas humanas. Para Foucault, el problema es entonces analizar la historia en el modo que esta posee para materializar estructuras humanas concretas (prácticas, dispositivos, discursos), determinando las *praxis* y los sentidos necesarios en el diagnóstico del presente. De allí el interés por entender las formas históricas del encierro, los discursos y dispositivos institucionales construidos a propósito de la locura. Para Foucault, existe otra forma de comprender a las instituciones, estas no deben ser indagadas en el sentido de lo *instituido que yace en ellas*, se debe considerar su *faz instituyente*, accionar detectable en las prácticas y normas que rigen las instituciones.

Finalmente, otro punto de análisis a sostener es el que se refiere a la filiación de las ideas de M.Foucault con los estudios histórico-epistemológicos elaborados por Georges Canguilhem, y a aquello que es puesto en juego por Foucault al pensar el problema de las normas y su relación con la normatividad de las acciones humanas. Situación que aún resta por analizar en su totalidad en *La historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, obras en las cuales la figura del loco y las normas utilizadas para su definición se tornan en herramientas fundamentales del análisis de la *ratio* occidental.

---

Esta publicación se enmarca en el Proyecto de investigación titulado: “Filosofía y medicina en G. Canguilhem: axiología, ontología y política de lo viviente”. ANID/Programa Fondecyt-regular/proyecto Cod: 1210534.

OBRAS CITADAS

- Aron, Raymond (1983). *Mémoires*. Julliard.
- Bachelard, Gaston (1993). *La formation de l'esprit scientifique*. Vrin.
- Bellhacène, Driss (2008). *Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire à la vérité. Eloge de la discontinuité*. L'Harmattan.
- Braunstein, Jean François (2007). *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*. Presses Universitaire de France.
- Brunschvicg, Leon (1993). *Les étapes de la philosophie mathématique*. Vrin.
- Canguilhem, Georges (1996). *Le normal et le pathologique*. Presses Universitaire de France.
- (1992a). *La connaissance de la vie*. Vrin.
- (1992b). *Penser la folie*. Galilée.
- (1986). Sur l'histoire de la folie en tant que évènement. *Le débat* n°14, Gallimard.
- (1960). Mémoire de these. Caphes, Ecole Normale Supérieure, Fonds Georges Canguilhem, (GC. 19.4.)
- Castel, Robert (1989). Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire, En *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*. Editions ENS rue d'Ulm.
- (1986). Les aventures de la pratique. *Le Débat* n°41.
- Diderot (2000). *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Flammarion.
- Esquirol, Etienne (1836). *Des maladies mentales*. Brosson.
- Foucault, Michel (2021). *Binswanger et l'analyse existentielle*. Gallimard/Seuil.
- (2001). *Dits et Ecrits*. Gallimard.
- (1997). *Il faut défendre la société*. Gallimard / Seuil.
- (1972). *Histoire de la folie à l'age classique*. Gallimard.
- (1970). Sept propos sur le septième ange. En Brisset. J,P. *La Grammaire logique*. Tchou, pp.9-57.
- (1962). Le cycle des grenouilles. *La nouvelle Revue Francaise*, 10e année, N°114.
- Gros, Frederic (1997). *Foucault et la folie*. P.U.F.
- Deleuze, Gilles (1954). Jean Hyppolite, Logique et existence. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 7-9, juillet-septembre 1954, page 457.
- Hyppolite, Jean (1949). Du bergsonisme à l'existentialisme. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza*, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, tomo I.
- (1948). *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Gallimard.
- Jacques Postel & Claude Quetel (2012). *Nouvelle histoire de la psychiatrie*. Dunod.
- Koyré, Alexandre (1961). *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Arman Colin.

- Lacan, Jacques (1950). Propos sur la causalité psychique. En Bonnafé. L; Ey. H; Follin. S; et autres. *Le problème de la psychogenese des nevroses et des psychoses*. Desclée De Brouwer.
- Leriche, René (1951). *La philosophie de la chirurgie*. Flammarion.
- Macherey, Pierre (2009). *De Canguilhem à Foucault: La force des normes*. La fabrique.
- Pinel, Philipe (1809). *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. Brosson.
- Pol-Droit, Roger (2004). *Michel Foucault, Entretiens*. Odile Jacob.
- Ranciere, Jacques (2005). *Chronique des temps consensuels*. Seuil.
- Roudinesco Elisabeth (2005). *Philosophes dans la tourmente*. Fayard.
- Wahl, Jean (1946). *Tableau de la philosophie française*. Fontaine.